

DOI: 10.7340/anuac2239-625X-101

Memoria e produzione di un'alterità etnica tra gli sfollati interni in Azerbaigian

Jvan Yazdani Dehkhareghani
Università di Roma "La Sapienza"
jvan.yazdani@uniroma1.it

Abstract

Drawing on ethnographic research conducted among Internally Displaced Persons in the Republic of Azerbaijan, this paper explores the representations of enmity among survivors of violence and displacement, and the emergence of a mythologized and depersonalized *other*. It documents a primordialistic vision of ethnicity – promoted in the past by Soviet political and academic rhetoric – and the strategic use of memory and history. Parallel, it considers epistemological and ethical questions raised by ethnographic representation of victims of conflict and violence, in a context of ethno-nationalist mobilization, thus revealing a *seductive* and *didactic* character in the accounts offered by the informers. A problematization of ethnographic description of mass violence and memory of extreme events is pursued further by taking into account discrepancies between public and private discourses on conflict and the *other*. Finally, it argues for an analysis of collective memory of violence that privileges its strategic uses and individual representations over shared and collective perceptions of history.

Keywords: anthropology of violence, IDPs, Republic of Azerbaijan, memory, ethno-national identity

Introduzione

Il materiale etnografico alla base delle riflessioni che seguono è stato raccolto nel corso di sei mesi di ricerca sul terreno, condotta nel 2009, tra le comunità di sfollati

interni della Repubblica dell'Azerbaigian, e nel corso di una precedente esperienza di volontariato internazionale presso le medesime comunità, svolta nel 2007. I due momenti, uno propriamente etnografico, l'altro lavorativo, mi hanno permesso di osservare da vicino la realtà quotidiana degli sfollati, per un periodo complessivo di un anno e mezzo circa.¹

La Repubblica dell'Azerbaigian – d'ora in avanti semplicemente "Azerbaigian" – è una ex repubblica sovietica, situata nel Caucaso meridionale. L'occupazione del Nagorno-Karabakh – territorio conteso tra l'Azerbaigian e l'Armenia – e di sette distretti limitrofi in territorio azerbaigiano, da parte di formazioni armene, tra il 1988 e il 1994,² ha portato allo sfollamento interno di circa 600.000 cittadini azerbaigiani.³ A tutt'oggi, a distanza di circa venti anni dal cessate il fuoco raggiunto nel maggio del 1994, il conflitto resta ancora irrisolto, mentre lungo il confine si registrano tensioni e sporadici scontri a fuoco.⁴

Gli sfollati interni – IDP, *Internally Displaced Persons* – rappresentano il 7 % della popolazione nazionale, e un dato che pone l'Azerbaigian tra i paesi con il più alto numero *pro capite* di sfollati interni. Nel periodo immediatamente successivo allo sfollamento – che causò l'abbandono delle abitazioni e di qualsiasi altro genere di proprietà – questi trovarono rifugio perlopiù presso familiari, conoscenti o all'interno di campi profughi; nel corso degli anni successivi il governo ha destinato loro edifici abbandonati o in costruzione, mantenendo tuttavia esplicito il carattere temporaneo di tali soluzioni, nella prospettiva di un ritorno nei territori occupati (World Bank, 2011: 9-12).

Oggi, quella degli sfollati può essere definita una *società ghetto* in seno alla popolazione dell'Azerbaigian, caratterizzata da povertà, marginalità strutturale e da un forte "senso del noi", caratteristiche queste che hanno portato alcuni a ipotizzare lo sviluppo di una specifica "ideologia IDP" (Balikci, 2004).

È stato inoltre segnalato un certo grado di conflittualità tra gli sfollati e la popolazione residente azerbaigiana: quest'ultima attribuirebbe ai primi un aggravamento delle condizioni economiche locali, oltre all'accesso agevolato a forme di assistenza economica.⁵ Alcuni hanno posto invece l'accento su presunte differenze culturali, che rappresenterebbero un ostacolo all'integrazione (Balayev, 2009); un aspetto, quest'ultimo, che andrebbe a mio avviso problematizzato, e che tocca da vicino la difficile posizione degli sfollati all'interno delle retoriche pubbliche del paese: altri nella

¹ Materiale già confluito in una tesi di Laurea Magistrale in Discipline Etno-antropologiche, discussa nel 2010 presso l'Università di Roma La Sapienza.

² Europe Briefing N°67, Baku/Tbilisi/Istanbul/Brussels, 27 February 2012.

³ Internal Displacement Monitoring Centre, www.internal-displacement.org. Consultato il 5/07/2013.

⁴ Al di là della controversia riguardante lo *status* del Nagorno-Karabakh, e dei punti di vista dei governi coinvolti, il rientro degli sfollati è una priorità espressa da due risoluzioni dell'ONU – 1993 e 2008 – e da analoghi pronunciamenti dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa (2005) e dell'Organizzazione della Conferenza Islamica (2008 e 2010) (Frappi, 2012: 64). Il punto di vista azerbaigiano è inoltre sostenuto dalla maggioranza delle organizzazioni internazionali (Rau, 2011: 279), che ritengono inaccettabile l'occupazione militare da parte di truppe armene di un quinto del territorio nazionale azerbaigiano (Ismailzade, 2011), mentre gruppi separatisti detengono ancora il controllo della regione del Nagorno-Karabakh (Abasov, Khachatrian, 2006).

⁵ Gli IDP sono destinatari di politiche di discriminazione positive, che comprendono una indennità mensile, esenzioni dal pagamento di servizi pubblici, e accesso preferenziale a posti di lavoro nelle pubbliche amministrazioni. <http://www.internal-displacement.org/countries/azerbaijan>, consultato il 26/11/2013.

società che li ha accolti, e al contempo investiti di un ruolo peculiare nell'ideologia nazionale; il loro *displacement* è infatti segno manifesto – se volessimo rifarci a un gergo vicino a quello emico – di una ferita nel corpo-territorio della nazione.

Ho interagito con gli informatori, per lo più all'interno degli edifici pubblici destinati agli sfollati dal governo; edifici che essi occupano, da circa venti anni, in condizioni di endemico sovraffollamento. È questa specifica dimensione dello sfollamento – essenzialmente urbana – quella sulla quale ho concentrato la ricerca, consapevole di quanto la realtà socio-economica degli sfollati si sia diversificata nel corso degli anni, anche a seguito di programmi di assistenza e a interventi mirati da parte del governo, tra i quali la costruzione di nuovi insediamenti in aree rurali, che oggi ospitano circa 75.000 persone (World Bank, 2011: 20).

Interpretazioni locali del conflitto e dell'*altro* etnico

La frequentazione quotidiana degli sfollati e i rapporti di amicizia e di collaborazione nati nel corso della ricerca sul campo mi hanno permesso di osservare da vicino le dinamiche della vita collettiva delle comunità. Il cardine dello spazio sociale degli sfollati è costituito dai cortili antistanti le loro abitazioni, spazi nei quali sono sorte attività commerciali spesso gestite dagli stessi sfollati, in particolare mercati e case da tè – rispettivamente *bazar* e *çay xana* in lingua azera. L'esiguità degli spazi privati è tale che, nelle ore diurne, la gran parte degli occupanti degli alloggi si riversi in strada. La ricerca ha fatto propria tale dimensione pubblica, raggiungendo i soggetti nei luoghi di ritrovo, di lavoro e di socializzazione. Il ritratto che ne emerge è quello di una comunità in grado di esprimere uno spiccato senso dell'ospitalità – dalla quale la ricerca ha tratto diretto beneficio, rendendo accessibili spazi di socialità –, così come forme di solidarietà economica tra nuclei familiari, di mutua assistenza agli anziani e ai malati, e una particolare attenzione all'educazione dei giovani, i quali godono tra l'altro di esenzioni economiche, anche nel percorso formativo universitario.

Un quadro, quello appena delineato, sotto la cui superficie non è stato però difficile scorgere le contraddizioni prodotte dal vivere, da due decenni ormai, in uno stato di indigenza e di costante mobilitazione ideologica, la quale reitera – parallelamente al mantenimento di una identità IDP – il carattere temporaneo della condizione di *displacement*, e la speranza di un futuro “ritorno a casa”.

La scelta di portare tali contraddizioni al centro della riflessione etnografica mi ha indotto a misurarmi con l'eredità della violenza della guerra e dello sfollamento, espressa nelle narrazioni collettive attraverso rimandi a odi ancestrali, complotti, brutalità, e talvolta attraverso espressioni retoriche di sciovinismo etno-nazionalista. La violenza è dunque una dimensione che non può essere espunta dal terreno: si è imposta all'interpretazione etnografica quale chiave di lettura fornita dagli stessi informatori, al fine di spiegare il passato e le forze che gli hanno dato forma. Assimilerei tale rievocazione a un esperimento retorico, teso a mettere in scena una violenza che sovverte non solo le forme particolari che la natura umana può assumere, ma lo statuto ontologico dell'umanità stessa: essa delinea un confine oltre il quale anche il linguaggio non ha più presa sull'esperienza reale (Daas, 2000).

Significativo in tal senso l'impiego, da parte degli informatori, dell'aggettivo

vəhşi: traducibile come “selvaggio”, “bestiale”, con esso si vorrebbe definire la natura e la condotta del nemico sul campo di battaglia.

Associata all’immagine sadica e animalesca dell’altro, è un’idea di storia quale teatro d’azione di una entità-alterità ostile e cospirativa. Si prendano in considerazione le parole di due sfollati azerbaigiani, miei informatori, che descrivono la coabitazione tra la popolazione azera e quella armena nell’epoca precedente la guerra:

“Noi siamo musulmani e non andiamo in chiesa. Così abbiamo mantenuto le chiese albane come musei. Non visitavamo le chiese per fede. Gli armeni utilizzarono questo fatto e spazzarono via le vecchie iscrizioni albane e ci scrissero sopra di nuovo con l’alfabeto armeno, le presero come fossero la loro storia!”

“Ho visto molto spesso che deponevano una croce sulle fondamenta degli edifici dove lavoravano. Quando chiedevamo la ragione di questo comportamento loro rispondevano che in questo modo le fondamenta erano più resistenti. Purtroppo la maggior parte delle persone non si accorgeva di queste cose, ma in seguito – dopo i ben noti sviluppi – noi capimmo che avevano scavato le fondamenta degli edifici per reclamare l’origine armena.”

Argomentazioni – quelle riportate sopra – che palesano un immaginario radicalmente identitario, nel quale la storia si fa manifestazione progressiva di una ostilità assoluta, primordiale: i simboli religiosi diventano strumento di abuso, all’interno di un disegno cospirativo, il cui fine ultimo è l’appropriazione del patrimonio e dello spazio di un altro gruppo, fino a causarne l’espulsione e il *displacement*.

È stata anche avanzata l’ipotesi che la crisi del Nagorno-Karabakh, con il suo portato di conflitti e violenze a carattere etno-nazionale, abbia svolto un ruolo cruciale – negli anni Novanta del secolo scorso – nel favorire l’emergere di una coscienza nazionale e politica azerbaigiana (Saroyan, 1997). Alla nascita di tale coscienza avrebbe storicamente contribuito la costruzione di un “nemico etnico”, già a partire dai violentissimi scontri tra armeni e azeri d’inizio ventesimo secolo (Pommier Vincelli, 2012: 36).

È dal 1986 che il movimento politico nazionale azerbaigiano inizia a esplorare con rinnovato vigore la storia del paese – in concomitanza con l’*escalation* del conflitto tra Armenia e Azerbaigian – promuovendo ad esempio il ritorno dei nomi azerbaigiani nella toponomastica, soprattutto a seguito dell’introduzione di politiche ispirate alla *glasnost* gorbacioviana, che concorrono a politicizzare correnti di idee molto probabilmente preesistenti (Shaffer, 2002: 154).

Gli scienziati sociali sovietici, nell’ambito degli studi sull’etnogenesi, avevano sovente descritto gli azerbaigiani come nuovi arrivati nell’area, “civilizzatisi” solo grazie al contatto con altre popolazioni locali, e dunque intrinsecamente inferiori; il clima nuovo introdotto dalle politiche di *glasnost* spinge gli studiosi locali a produrre una storia *dal loro punto di vista*. Nell’atmosfera di febbrile *state-building* di fine anni Ottanta del Novecento si assiste, quindi, alla diffusione di testi scolastici, alla commemorazione di eventi storici e alla creazione di musei e di istituzioni ispirati a una specifica visione della storia nazionale, che descrive gli azerbaigiani come un’antica popolazione turcofona con remote radici nel Caucaso, e pone allo stesso tempo in discussione la fondatezza di una identità separata per altre popolazioni caucasiche, tra le quali quella armena (Shaffer,

2002: 158). A questo proposito, va evidenziato che il concetto di etnicità elaborato dall'etnologia sovietica era profondamente connotato in senso primordialista (Tiskhov, 1997): i gruppi etnici venivano considerati "organismi etno-sociali", circoscrivibili grazie ad attributi quali territorio, lingua, cultura e identità, al punto che Tiskhov attribuisce un ruolo determinante all'ideologia e ai postulati scientifici dominanti nell'accademia sovietica alla stessa formazione della prassi sociale dell'etno-nazionalismo (Tiskhov, 1994: 449).

Si pensi anche all'utilizzo propagandistico dei reperti della cultura materiale ai fini della creazione e del mantenimento di miti d'origine e di nozioni di differenza culturale (Arnold, 2002): nel caso del conflitto tra Armenia e Azerbaijan, Philip L. Kohl e Gocha R. Tsetskhladz (Kohl, Tsetskhladz, 1995) fanno riferimento alla creazione, da parte di entrambe le fazioni, di miti d'origine palesemente falsi, o qualificati in senso primordialista, quando non addirittura della distruzione con finalità politiche di reperti e siti archeologici, e sottolineano il valore politico e identitario assunto dalla storiografia tra le popolazioni caucasiche.

Tornando al materiale etnografico in oggetto, esso attesta come la rievocazione di avvenimenti storici tra gli sfollati assuma il carattere di quella che Liisa Malkki ha chiamato *event history* (Malkki, 1995: 54), nella quale abbondano date e liste di luoghi, nomi, stime del numero di morti, etc. Le narrazioni aspirano a una profondità cronologica che sembra voler ancorare il presente – e le identità attualmente in gioco – a un passato remoto. In questo senso l'utilizzo politico della storia, conferendo alla memoria collettiva delle due popolazioni il potere di catalizzare i risvolti ideologici del conflitto (Rau, 2011: 290), può davvero costituire un ostacolo al raggiungimento di una soluzione pacifica (Altsadt, 1994).

È un'opinione simile a quella espressa da Ali Abasov e Haroutiun Khachatrian, azerbaijano il primo e armeno il secondo, i quali sottolineano come il conflitto tra azerbaijani e armeni – originatosi nel XIX secolo – sia stato in seguito re-interpretato in chiave pseudo-storica e proiettato nell'antichità, attraverso un processo di mitologizzazione. La conclusione cui giungono i due Autori è che le coscienze nazionali delle parti in conflitto, nutrite delle rispettive storie nazionali, rappresentino – nella logica della definizione di tecnologie operazionali di risoluzione del conflitto – un ostacolo alla comprensione reciproca tra le parti. La soluzione proposta prevede il "depotenziamento" di tali storie, raggiungibile attraverso la consapevolezza che esse non hanno la capacità di produrre risultati concreti nel presente (Abasov, Khachatrian, 2006).

L'etnografia è preziosa se riesce a dimostrare la penetrazione del bagaglio esperienziale dei soggetti nel discorso ideologico, in questo caso un discorso che si esercita sull'altro, mostrandone le antinomie e i limiti descrittivi.

Credo che lo stralcio di intervista che sto per riportare illustri bene questo aspetto, poiché testimonia proprio l'esistenza di elementi, nelle memorie degli sfollati, in contraddizione con quelle narrazioni che vorrebbero costruire un'alterità radicale e incommensurabile:

“Quando le donne armene mettevano a letto i bambini dicevano: i turchi sono i vostri nemici, e per questo hanno sviluppato questa follia nei loro cuori, ma quando io chiesi a mia nonna chi fossero gli armeni, lei disse: anche loro sono persone come noi, sono nostri vicini, parenti, per esempio la moglie di tuo zio è armena, come puoi pensare che la moglie di tuo zio non sia normale? Le nostre nonne ci hanno trattato

in questo modo, ma le donne armene [...]

Oltre ai temi tipici di una rappresentazione oppositiva e fortemente identitaria dei rapporti tra le popolazioni – ad esempio il presunto utilizzo, da parte delle donne armene, del “turco” a mo’ di spauracchio per i bambini – emergono memorie che sono invece testimonianza di una dimensione di pacifica convivenza, facendo tra l’altro riferimento a famiglie con ascendenza mista: “[...] *sono nostri vicini, parenti, per esempio la moglie di tuo zio è armena, come puoi pensare che la moglie di tuo zio non sia normale?* [...]”

Le narrazioni degli sfollati interni in Azerbaijan sollevano quindi questioni circa il rapporto tra storia, memoria ed eventi conflittuali o violenti; esse veicolano interpretazioni locali e sembrano concentrarsi particolarmente su un tema: quello dell’origine della violenza tra le due comunità etno-nazionali, e dunque della scomparsa di un mondo e di un modello di esistenza. Le loro istanze vengono espresse nella forma di una mitico-storia (Malkki, 1995), sulla quale incombe spesso l’intervento di un *nemico* simbolicamente connotato.

Questioni etiche ed epistemologiche nel trattamento delle fonti

Ho tentato finora di fornire un quadro della dimensione ideologica che il conflitto del Nagorno-Karabakh assume tra gli sfollati interni in Azerbaijan. In questo paragrafo mi riprometto di affrontare gli aspetti più controversi del fare etnografia in contesti di profonda mobilitazione ideologica e di violenza latente o, se vogliamo, *strutturale* (Farmer, 2006), nel caso specifico esercitata sui soggetti dalla condizione dello sfollamento, per poi soffermarmi sullo statuto conoscitivo delle testimonianze della violenza collettiva.

Mi preme sottolineare – nel presentare brani tratti da interviste con gli sfollati – che le storie che esse veicolano non devono essere interpretate in chiave impressionistica, dando per scontata una lettura realista: il loro statuto conoscitivo deve essere misurato tenendo conto dell’estrema complessità dell’analisi della memoria traumatica (Dei, 2008: 14).

Per il momento possiamo limitarci a sottolineare che esse aiutano a comprendere qual è la posta in gioco per i soggetti coinvolti nell’incontro etnografico, e quanto questa sia legata alla rappresentazione dell’altro e alla definizione di un’idea di verità, come credo dimostrino i seguenti stralci di intervista:

“Gli azerbaigiani hanno lasciato lì le loro pecore, mucche, proprietà, corsero via senza poter prendere nulla. Tutti correvano e corsi anch’io verso la foresta. [...] Non avevamo pane. Qualcuno mangiava la corteccia degli alberi. Le madri a volte uccidevano i propri bambini quando piangevano, perché se gli armeni li avessero sentiti ci avrebbero trovati [...] tagliavano il naso e le orecchie alla gente. Un mio amico ha perso il braccio perché lo hanno colpito con un pezzo di metallo rovente [...] a Horadiz li ho visti uccidere padre, madre e figlia, e poi i cani hanno mangiato i cadaveri”.

“Molte grazie a te, che sei interessato a questi problemi, e spero che tu scriverai esclusivamente le giuste informazioni, perché ultimamente circolano molte falsità a

proposito di queste faccende, messe in giro dalla Russia e da altre fonti di informazione di altri paesi”.

Il carattere delle storie narrate dagli informatori e le sollecitazioni che esse esercitano sull’etnografo collocano queste riflessioni nell’ambito dell’antropologia della violenza di massa, in particolare di quel tipo di violenza che ha a che fare con – o è addirittura insita in (Bowman, 2001) – l’identità che i soggetti ascrivono a se stessi o proiettano sull’*altro*.

Nel rapporto etnografico sembra crearsi un contrasto di principio fra testimonianza e conoscenza: la nostra aspirazione a “dar voce” si risolve inevitabilmente all’interno di una cornice meta-discorsiva che non può coincidere con le aspirazioni degli interlocutori (Dei, 2007: 11), ad esempio nel momento in cui queste, come abbiamo visto, promuovono forme di stigmatizzazione dell’altro sulla base di proposizioni etno-nazionalistiche.

Materiale di questo tipo ci invita a prendere piena conoscenza della capacità della cultura di farsi strumento per la costruzione degli altri (Abu-Lughod, 1990: 473), tanto più in un contesto – come quello che sto tentando di tratteggiare – nel quale, alla tensione epistemologica propria della descrizione etnografica di un *altro*, va a sovrapporsi un elemento di ulteriore problematicità, ovvero la rappresentazione di un’alterità che – pur se assente dal *setting* etnografico – è protagonista in negativo delle narrazioni raccolte.

Le etnografie della violenza sono per definizione portate a confrontarsi con istanze e linguaggi conflittuali, veicolo o rappresentazione di violenza appunto, e le testimonianze da me raccolte tra gli sfollati in Azerbaigian non fanno eccezione: esse sono spesso portatrici di una interpretazione del passato dominata da un antagonismo dal sapore decisamente primordialista ed etno-nazionalista.

Uno sguardo non superficiale sulla realtà etnografica permette però di restituirne un’immagine più complessa, dotata di variabilità interna – in termini di percorsi di vita, opinioni, valori, etc. – lanciando così una sfida tanto al determinismo del contesto politico, ideologico e sociale degli informatori, quanto alle tendenze generalizzanti che la nostra stessa disciplina talvolta assume. Vorrei così accogliere l’invito di Fredrick Barth a muovere un attacco ai “miti della cultura” (Barth, 1995), un proposito ancor più necessario in contesti che sono già stati teatro di processi di *escalation* etnica.

Tra le istanze presenti sul campo, e poi in fase di scrittura, con le quali il ricercatore si trova a dover mediare, quelle espresse dai soggetti o gruppi di studio sono certamente tra le più cogenti. A tale proposito Antonius Robben ha proposto di parlare di *seduzione*, indicando una dimensione della ricerca sul campo particolarmente evidente nella ricerca sulla violenza politica, cioè in contesti nei quali gli informatori tentano sistematicamente di convincere l’interlocutore ad adottare il loro punto di vista sugli eventi (Robben, 1995: 84). Robben ci invita quindi a riflettere sul disagio di un’antropologia che, relativizzata la categoria di *verità* a partire dalla svolta interpretativa degli anni settanta, si è trovata poi spesso sul campo a interloquire con soggetti per i quali la stessa categoria si poneva ancora in termini assoluti, positivistici (Robben, 1995: 96).

La mia stessa esperienza di ricerca tra gli sfollati in Azerbaigian attesta l’invocazione dei “fatti” e della “verità” nelle narrazioni, elementi che contribuiscono a far assumere a queste ultime un carattere *didattico*.

Si prendano ad esempio le parole di un rifugiato, proveniente dalla provincia

occupata di Fizuli:

“Certo anche gli armeni hanno avuto delle perdite. Ma non siamo stati noi ad attaccarli, non abbiamo dato inizio a tutto questo, noi ci stavamo solo proteggendo. Questa è la realtà, questi sono i fatti. Abbiamo documenti, statistiche, filmati, fotografie, articoli ... tutto su queste cose.

[...]

Voglio dire questo è un processo storico. Non voglio parlare come uno storico, è il loro mestiere, ma sappiamo tutti che questi fatti non possono essere negati, stanno scritti anche nelle fonti russe”.

È importante, a mio avviso, non cedere alla tentazione di considerare la ridondanza di alcuni elementi all'interno delle testimonianze alla stregua di strutture formulaiche del tutto strumentali: al contrario, i soggetti che hanno rilasciato queste interviste sono a tutti gli effetti delle vittime, e si percepisce dietro alle parole lo sforzo di dare un senso a una condizione di sradicamento, povertà e privazione di diritti fondamentali.

La questione della *verità* e dei *fatti* è direttamente collegata a quella dello statuto conoscitivo delle fonti etnografiche sulla violenza. Liisa Malkki, ad esempio, chiarisce di non voler assumere la *mitico-storia* dei rifugiati Hutu quale storia orale – benché consideri tale uso legittimo – ma di voler esplorare i diversi regimi di verità che operano nella costruzione ontologica, politica e morale del mondo dei suoi informatori (Malkki, 1995: 104).

Vamik Volkan introduce invece il concetto di *chosen trauma*, la rappresentazione mentale di un evento che ha portato un gruppo a sentirsi vittimizzato: il gruppo non “sceglie” di essere vittimizzato, “sceglie” invece di psicologizzare e mitologizzare ciò che è accaduto, e di definire la propria identità di conseguenza (Volkan, Itzkowitz, 2000: 232). Come per Malkki, la verità storica perde in parte la propria rilevanza: ciò che conta veramente è la sua posizione nella formazione dell'identità di gruppo delle vittime, e la costituzione delle rappresentazioni mentali dei carnefici (Volkan, Itzkowitz, 2000: 233). Tali indirizzi, ponendo enfasi sugli aspetti esperienziali e culturalmente delimitati della violenza, sono stati criticati poiché privilegierebbero un approccio soggettivistico, relegando in secondo piano l'analisi dell'impatto della violenza sulla vita quotidiana degli individui, e mettendo quindi alla prova il tentativo di considerare la violenza in un'ottica storica o comparativa (Schroeder, Schmitt 2001, 7).

Rogers Brubaker e David Laitin rimproverano invece alle letture culturaliste, al di là del loro essere convincenti sul piano della spiegazione dei significati, l'incapacità di indicare se, quando, dove, in quale misura e in quale maniera siano effettivamente presenti determinate paure e convinzioni all'origine della violenza etnica e nazionalista (Brubaker, Laitin, 1998: 442). La mancanza di prove dirette, o al più il possesso di prove aneddotiche, condurrebbe quindi i resoconti culturalisti ad adottare quali fonti principalmente elementi della propaganda nazionalista, mostrandosi poi incapaci di rendere ragione del grado di interiorizzazione di quella stessa propaganda da parte dei destinatari (Brubaker, Laitin, 1998: 443).

È una tendenza, quella di fare affidamento su fonti non pienamente rappresentative della realtà locale, alla quale è difficile sfuggire, tanto più se si considera che le stesse sollecitazioni nei confronti degli informatori sono immediatamente percepite come richiesta di un atto di testimonianza (Dei, 2009: 8), e dunque veicolano contenuti

vicini alle retoriche pubbliche e mediatiche. In questo senso ho cercato di tenere presente il paradosso di una pratica etnografica le cui “rappresentazioni provvisorie” diventano la base di “presentazioni definitive” (Crapanzano, 1986), principalmente attraverso una organizzazione dei risultati che mettesse in luce la pluralità delle biografie e delle narrazioni registrate sul terreno.

Rappresentazione etnografica delle comunità degli sfollati interni in Azerbaigian

Fare etnografia in contesti segnati da violenze o conflitti politici di alta intensità implica, a mio parere, che le ben note contraddizioni soggiacenti i meccanismi di rappresentazione affiorino con forza ancora maggiore, già nel momento dell’interazione con gli informatori e del posizionamento dell’etnografo sul terreno.

Allen Feldman attribuisce alla ricerca etnografica la capacità di esporre i limiti descrittivi dell’ideologia ufficiale e del discorso istituzionale in contesti di conflitto, come accade nel caso della raccolta dei *rumor*, ai quali attribuisce una capacità prognostica, nel senso di un’apertura dello sguardo antropologico a possibilità culturalmente mediate, proiezioni simboliche, ecc. (Feldman, 1995: 229).

Jeffrey Sluka sottolinea invece come sul campo sia importante fornire una descrizione il più possibile onesta e completa di ciò che si sta facendo, ma riconosce che i soggetti si formeranno di noi una propria idea, e che questa sarà nel migliore dei casi una semplificazione estrema di ciò che si intendeva comunicare (Sluka, 1995: 284); inoltre sottolinea come l’adozione di una posizione neutrale rispetto alle istanze espresse sul terreno non sia sempre la migliore tra le opzioni, sebbene questo non implichi la necessità di assumere un atteggiamento di aperta partigianeria (Sluka, 1995: 287).

Gli sfollati hanno fatto appello frequentemente a un mio impegno attivo a sostegno della loro causa, che è una causa collettiva, integrata in un discorso più ampio di mobilitazione nazionale, e implica talvolta forme di antagonismo identitario nei confronti del *nemico*. Essi esortano un livello di complicità immediatamente politico, e percepiscono la figura del ricercatore come tramite verso l’opinione pubblica internazionale (Malkki, 1995: 251), una tendenza esemplificata dagli stralci di intervista che riporto qui di seguito:

“Abbiamo perso questa guerra sul piano dell’informazione, perché gli azeri non erano abbastanza attivi, ma grazie a Dio ora le nostre organizzazioni culturali sono attive in molti paesi, possono trasmettere la nostra informazione vera al mondo”

“Molte grazie a te che ti interessi di questi problemi, e spero che tu scriverai solo informazioni corrette, perché recentemente c’è stata molta cattiva informazione messa in giro dalla Russia e da altre fonti di altri paesi. Ti apprezzo, sei un rappresentante di un Paese con una storia e una cultura molto ricche, o sbaglio? E penso che tu sarai d’accordo con me che ogni cittadino deve proteggere la cultura e la storia del proprio paese”

“Ti dico solo una cosa, Ivan: Devi vederlo con i tuoi occhi (il Karabakh, ndr)”

“Gliel’ho detto, dopo che avremo riconquistato i nostri territori anche Ivan verrà

con noi”

Se nel passato l’antropologia ha applicato uno sguardo normalizzante e ha considerato i fenomeni della violenza di massa non essenziali rispetto alla definizione delle culture studiate (Dei, 2004: 5), portando gli antropologi a comportarsi come *segugi al contrario*, sulle tracce del buono e del giusto nelle società studiate (Scheper-Hughes, 2002: 348-349), è altrettanto vero che talvolta coloro che scrivono di questi argomenti sono stati ingiustamente tacciati di morbosità, o di tendenze al sensazionalismo, oppure di disumanizzare i loro soggetti e praticare forme di pornografia della violenza (Feldman, 1995: 245).

Di fronte alla descrizione della violenza, anche il dibattito tra posizioni teoriche ispirate al realismo etnografico e posizioni che, invece, si situano in un campo più postmoderno, finisce per estremizzarsi, tanto che ai sostenitori di queste ultime è stato talvolta rimproverato, in modo forse arbitrario, di “manipolare la memoria” o di fornire strumenti al negazionismo, sottovalutando invece quanto l’assolutismo, non ammettendo margine tra fatti e rappresentazioni, abbia costituito storicamente la base di ideologie totalitarie e criminali (Dei, 2002: 6).

Nella presente etnografia il confronto con le narrazioni e con la realtà del terreno è stato reso problematico dalla presenza, nelle comunità di sfollati interni in Azerbaijan, tanto di una violenza esperita dagli sfollati sul piano della condizione di sfollamento, e su quello della guerra e dell’occupazione che ne è causa, quanto su una dimensione *intransitiva*: una violenza che, piuttosto che concretizzarsi in un atto nel corso del quale un’integrità – persona, comunità, stato, ecc. – viola l’integrità di un’altra, e di portare alla distruzione di confini, può altresì manifestarsi nella loro creazione (Bowman, 2001).

Fabio Dei nota come tale prospettiva trascuri il passaggio che porta dalla violenza *intransitiva* a quella reale, *transitiva*, ma ne riconosce l’utilità in quanto permette di problematizzare il confine tra le pratiche quotidiane dello Stato-nazione e quelle straordinarie della violenza di massa (Dei, 2004: 12).

Ritengo che una riflessione sul ruolo dello Stato-nazione e del suo potere mobilitante permetta di fare luce su un aspetto della ricerca in contesti segnati da conflitto, ovvero l’implicazione delle narrative degli informatori all’interno di strutture di potere più ampie, e di stimare più efficacemente la posizione delle politiche della rappresentazione etnografica in tali contesti.

Nel caso delle comunità di sfollati interni in Azerbaijan si dovranno quindi prendere in considerazione corrispondenze, non assolute ma significative, tra le narrative pubblico-nazionali e quelle espresse privatamente dagli informatori, pur nei limiti di rappresentatività della presente etnografia rispetto alla popolazione in oggetto.

Etnografie recenti dedicate agli IDP azerbaijani hanno inoltre messo in luce la capacità delle narrative nazionali post-conflitto di “prevenire” l’integrazione degli sfollati nella società d’accoglienza (Wistrand, 2012), un obiettivo tra l’altro apertamente perseguito dal governo – nella logica di un rimpatrio futuro – attraverso il mantenimento delle strutture amministrative regionali dei territori occupati, che oggi operano “in esilio”, mantenendo quindi un sistema parallelo di amministrazione dedicato agli sfollati⁶.

⁶ Gli IDP hanno pieni diritti di partecipazione nelle elezioni parlamentari e presidenziali. Le strutture amministrative del Nagorno Karabakh e dei circostanti territori occupati sono state conservate e spostate

Bisogna poi tenere in considerazione che il governo investe una quota significativa del PIL per spese relative alla popolazione sfollata,⁷ tanto che la Banca Mondiale ha parlato di impegno “senza precedenti” da parte di un governo.⁸ Alla luce degli elementi poc’anzi forniti – creazione di un sistema parallelo di amministrazione, ingente investimento in politiche assistenziali – si può meglio comprendere la posizione della popolazione sfollata nell’ambito delle strutture e delle retoriche dello Stato-nazione: essa è protagonista e allo stesso momento subalterna rispetto a quelle retoriche, che mantengono, anche attraverso una definizione simbolica, i suoi confini sociali. Essa recepisce le metafore mobilitanti (Shore, Wright, 1997: 20) della nazione e del conflitto, e ne è al tempo stesso protagonista, trovandosi in posizione centrale rispetto a un grappolo di parole chiave quali “nazione”, “guerra”, “sviluppo”, etc.

Le parole del componente di un’organizzazione locale, impegnata nell’assistenza legale agli sfollati rispecchiano distintamente gli elementi di contraddizione tra il discorso pubblico e quello privato sul conflitto e sul diritto al ritorno nei territori occupati:

“La posizione del governo è quella di prevenire l’integrazione locale, perché una volta che ottieni l’integrazione locale non c’è spazio per reclamare le terre occupate. D’altra parte se parli con gli IDP la maggior parte vuole tornare, rinvogliono le loro terre, e vorrebbero [...]”

In questo credo che la posizione delle persone e quella del governo coincidano, ma può essere usata in modi diversi [...] certo, ma il fatto è che esiste un diritto legittimo delle persone a tornare indietro, il governo è un’istituzione responsabile del destino di queste persone e dovrebbe fare in modo che questo sia garantito”.

O ancora nelle parole di due sfollati:

“Si fa fronte ai traumi e alle perdite delle persone con il denaro, ma io credo che i traumi mentali, psicologici, non possono essere compensati con i soldi e costano molto più di altre perdite”.

“- Il governo vi aiuta?”

- Ora? No. Forse aiutano altri rifugiati. Forse hanno aiutato i miei parenti, ma non ho mai aspettato l’aiuto, e non mi sono mai messo in fila per i soldi o per altri tipo di aiuto. Non ho mai visto aiuto. Non voglio dire che non ci hanno dato niente. No,

in aree ad alta concentrazione di popolazione IDP. Tuttavia gli IDP non possono votare nelle elezioni dei consigli municipali dove attualmente risiedono, con conseguente limitazione del loro potere di influenza sui processi decisionali locali.
<http://www.crisisgroup.org/~media/Files/europe/caucasus/azerbaijan/b067-tackling-azerbajians-idp-burden.pdf>, consultato il 26/11/2013.

⁷ “Can you be an IDP for twenty years?”, A comparative field study on the protection needs and attitudes towards displacement among IDPs and host communities in Azerbaijan. The Brookings Institution, Baku, 2011: 10.

⁸ Report No. 52801-AZ Azerbaijan Living Conditions Assessment Report March 1, 2010

ci hanno dato delle cose, ma io non ho voluto niente, non ho preso niente”.

Siamo di fronte a un nodo importante delle narrative collettive, nel quale convergono, e parzialmente collidono, istanze e linguaggi diversi: l'immagine dello sfollato “pietoso”, “miserabile”, e bisognoso di speciale assistenza domina infatti il discorso ufficiale, e gli sfollati sono coscienti che le istituzioni si aspettano una riconferma di questa immagine. In occasione di visite di organizzazioni e *media* stranieri, e certamente anche di antropologi, questa dinamica si fa particolarmente evidente. Allo stesso tempo, le possibili incongruenze tra l'immagine pubblica e la vita reale degli sfollati, o meglio di una parte di essi, causa risentimento tra la popolazione autoctona, che considera un'ingiustizia la pratica di destinare aiuti agli sfollati a prescindere dalla loro concreta condizione economica,⁹ che pure rimane drammatica per la maggioranza.

Se volessimo quindi accogliere l'invito di Nancy Scheper-Hughes a un coinvolgimento politico ed etico diretto nel contesto di ricerca (Scheper-Hughes, 1995), dovremmo farlo con una cognizione dei livelli di potere operanti sul terreno, integrando l'attenzione verso il dettaglio delle vite degli informatori con uno sguardo verso l'alto, *studying up* secondo la celebre espressione di Laura Nader (Nader, 1972), sottraendoci al tempo stesso, alla luce di una concezione del potere più foucaultiana, alla tendenza romantica a espungere il potere dalla dimensione locale (Abu- Lughod, 1990).

Abbiamo accennato ai *rumor* (Feldman, 1995: 229) come dilatazione dello sguardo sul reale, e come forma di rappresentazione con potenzialità di critica. Altre modalità di reperimento di informazione e di interpretazione del reale e della storia pervadono i racconti degli sfollati: si va da vere e proprie teorie della cospirazione, a quelle che potremmo chiamare cosmologie occulte (Sanders, West, 2003: 6), che punteggiano le narrazioni, e nei casi più estremi ne sorreggono la struttura interpretativa.

La ragione del ricorso a questi meccanismi narrativi sembra quella di dare un senso agli eventi drammatici del passato e alla violenza di massa, di ricostruire le ragioni della disintegrazione, lungo linee etno-nazionali, della società pre-conflitto e pre-sfollamento:

“La mia vicina armena una volta mi disse che sua cognata aveva scritto un libro sulla guerra nel Karabakh nel quale aveva previsto tutto questo. Ma certo noi non ci credevamo [...]”.

“Quando nasceva un bambino azero, moriva subito dopo. E noi non sapendo niente tornavamo a casa. Poi è stato chiaro che il piano degli armeni era ostacolare l'aumento della quantità dei soldati azeri. Questo succedeva nel 1986, in quel periodo c'era il loro risveglio, cominciavano a muoversi in quel periodo [...] Hanno ucciso tre figli di mia sorella in questo modo. Gli facevano delle iniezioni, noi non lo sapevamo, i bambini non vivevano più di tre mesi, tutti i bambini azeri morivano così”.

Rumor, teorie della cospirazione e, aggiungerei, stereotipi, formano così un insieme, all'interno dell'immaginario locale da me documentato, che richiama direttamente le peculiarità del fare etnografia in un contesto animato da fervido

⁹ Shore, Wright, 1997: 31

immaginario etno-nazionale.

Tanto più se è vero, come ha affermato Michael Herzfeld, che gran parte dell'antropologia consiste nell'analisi del pregiudizio, quello di altre persone quanto il nostro, e che tale analisi è ciò di cui si occupano in larga parte gli studi su nazionalismo ed etnicità (Herzfeld, 2005: 183). Allo stesso tempo, Herzfeld ci ricorda che l'antropologia è stata talvolta accusata di restituire versioni caricaturali delle società e delle culture studiate, una critica che colpisce tanto più se si considera l'impegno esplicito della stessa nel combattere forme di pregiudizio culturale e razziale (Herzfeld, 2005: 182).

Quando le narrazioni degli informatori riservano un posto tanto significativo all'*altro*, attribuendogli un ruolo centrale nel farsi della storia, emerge ancora più nettamente la tensione e la prossimità tra alcune pratiche etnografiche e le rappresentazioni locali di quella che potremmo definire un'antropologia negativa.

Una rappresentazione non riduttiva del terreno e delle narrazioni degli informatori non potrebbe d'altronde limitarsi ai contenuti della violenza o dell'antagonismo identitario. Il materiale da me raccolto e l'osservazione prolungata all'interno delle comunità IDP in Azerbaijan permette anzi di restituire un'immagine composita e a tratti sorprendente, dalla quale affiora un patrimonio di valori e di pratiche orientati alla tolleranza e a una cognizione del reale scevra di slogan nazionalistici e revanscisti.

Un primo dato da prendere in considerazione è quello relativo al ruolo delle donne all'interno delle comunità degli sfollati. Nel sistema sovietico l'educazione rivestiva infatti un ruolo fondamentale e, al momento dell'indipendenza, nel 1991, l'Azerbaijan poteva contare su una popolazione femminile forte non solo di esperienza tecnica e professionale, bensì anche di capacità di *leadership*, coscienza sociale e impegno verso le riforme. All'indomani del conflitto del Nagorno-Karabakh assistiamo quindi alla nascita di numerose organizzazioni femminili votate all'assistenza umanitaria degli sfollati (Najafizadeh, 2003: 298).

Il mio confronto costante con la realtà dell'associazionismo femminile ha rappresentato un fondamentale filo conduttore per la ricerca. Una informatrice in particolare, la signora Narmina,¹⁰ ha assunto un ruolo chiave all'interno dell'etnografia, facendo da tramite all'interno delle comunità e delle associazioni. Vedova, madre di quattro figli, attivista della causa del Nagorno-Karabakh attraverso un'associazione da lei coordinata, nonché piccola imprenditrice del settore informale, Narmina è l'emblema di un universo femminile capace di assumere ruoli di *leadership* nella famiglia quanto nella comunità, svincolandosi al contempo dalle derive sciovinistiche di parte del discorso pubblico sul conflitto.

Ho visitato la signora Narmina e i suoi figli a distanza di alcuni anni, trovando la loro modesta abitazione – situata in un campo per sfollati – ristrutturata grazie ai ricavi dell'attività commerciale, che la porta a compiere brevi soggiorni all'estero per acquistare prodotti da rivendere sul mercato azerbaijano, soprattutto all'interno delle stesse comunità sfollate.

Questo il suo punto di vista sul conflitto e sulle relazioni interetniche:

¹⁰ Qui, come altrove nel testo, utilizzo un nome fittizio per celare l'identità degli informatori.

“È la vita [...] due popoli non possono restare sempre nemici. Un tempo tutti odiavamo i tedeschi, li consideravamo i nemici dell’Unione Sovietica. Erano i nemici anche degli italiani! Noi abbiamo degli eroi, come Mehdi Huseynzade e Tofiq Ismayilov, che hanno combattuto per l’Italia. I ragazzi azeri hanno combattuto tanto per l’Italia. [...] Ahmediyya Cabailov faceva il barbiere in Italia, quando venivano i tedeschi, durante la rasatura della barba gli tagliava la testa!

[...]

Ogni notte sogno il Karabakh. Prima di dormire mi ricordo gli alberi che erano vicini alla nostra casa, i nostri vicini, anche quelli armeni. Ricordo la lingua armena, so parlare in armeno, conosco le canzoni armene. Quando sento la voce di un armeno in TV, mi sembra una voce nativa, perché ogni giorno mi alzavo e sentivo la loro voce [...] Qualche volta mi manca perfino, il nemico. Abbiamo studiato, lavorato insieme, cucinavamo insieme. So che anche a loro noi manchiamo. Non intendo tutti gli armeni, ma quelli del Karabakh. Questo è un sentimento umano. Mi mancherai anche tu quando tornerai in Italia, anche tu ricorderai “c’era una donna in Azerbaigian, il suo nome era Narmina [...] la differenza delle lingue, delle religioni, non è importante [...]”.

L’evocazione di un passato di convivenza pacifica e il rifiuto della guerra come soluzione alla situazione attuale non è raro tra le generazioni più anziane, quelle formatesi all’interno dello stesso sistema, e testimoni della tragedia della guerra e dei suoi effetti sulle persone e le comunità. Tra i giovani, al contrario, si può notare una vera e propria mitologizzazione e depersonalizzazione dell’*altro*, veicolata dai *media* e dalle narrazioni collettive (Sayfutdinova, 2011), con una eco significativa persino nei testi adottati nelle scuole, che spesso tendono a presentare il conflitto in termini etnici (Huseynova, 2012).

Le teorie primordialiste tendono infatti a spostare il conflitto sul piano di vincoli comunitari, primordiali appunto, che attenderebbero solo di essere riattivati a seguito di un mutamento di carattere socio-politico, individuato nel caso del conflitto del Nagorno-Karabakh nell’indebolimento del sistema di potere sovietico.

Una versione più sofisticata, neo-weberiana, diluisce tale approccio con alcuni elementi costruttivistici, trattando la coscienza etnica come una *potenzialità* universale, pronta ad emergere quando la comunità è minacciata da forze esterne (Comaroff, 1991: 666).

Alla luce dei dati etnografici raccolti e di argomenti tratti dal dibattito teorico, adotterei invece un punto di vista storicista, che guarda all’etnicità, mettendone in discussione le basi ontologiche, non come a un’antica sensibilità, una reazione “naturale”, o come potenzialità, bensì come a un’invenzione moderna (Comaroff, 1991: 667), sebbene questo non escluda che identità etnicamente definite siano vissute come oggettive o reali (Comaroff, 1991: 669), e di conseguenza non implichi la necessità di un disinteresse da parte dell’antropologia verso le dinamiche di evocazione e mantenimento di tale identità (Snajdr, 2007: 605).

Nel caso specifico, dato l’accento posto sulla modernità, una relazione tra etnicità e nazionalismo sembrerebbe tornare utile, assumendo i due termini come forme collegate di ideologia sociale, tendenti, tra le altre cose, alla classificazione, a metafore basate sulla parentela, e a convinzioni di omogeneità culturale (Verdery, 1994: 49).

È infine importante ricordare che armeni e azeri, prima della fine del XIX secolo,

non hanno guerreggiato più di altre nazionalità della regione, e il conflitto non è nato a causa di un odio antico, bensì sotto la spinta di idee appassionate circa storia, identità e diritti, dilatatesi fino alla fondazione di “narrative dell’odio” nel vuoto ideologico creato dalla fine dell’Unione Sovietica (de Waal, 2003: 272).

Memoria e immagini di violenza

L’esibizione delle immagini delle stragi della guerra del Nagorno-Karabakh occupa un posto centrale nello sforzo di mantenere una *victim ideology* tra gli sfollati, promossa già all’interno delle scuole attraverso i testi scolastici, le commemorazioni e altre attività collettive, tanto che i bambini nati in seguito all’evento dello sfollamento continuano a identificare il proprio luogo di nascita con quello dei genitori (Balicki, 2004: 32).

Una riflessione sull’uso delle immagini della guerra, con il fardello di violenza che queste rappresentano, è utile a ricollocare la riflessione sulle pratiche di costruzione di una immagine di sé e dell’altro tra gli sfollati.

Il genere di immagini alle quali faccio riferimento in questa sede non è quello raffigurante i *martiri* della guerra, *şəidlər* in lingua azera: l’importanza che queste ultime rivestono nelle narrative pubbliche è evidentemente enorme, e durante l’etnografia ho avuto modo di registrare il modo in cui, messe in vista all’interno delle abitazioni, esse fungano da potente mezzo di raccordo tra immaginario pubblico e privato. Vorrei tuttavia circoscrivere le mie riflessioni a un altro tipo di immagini, quello delle stragi di civili, perché al contrario delle precedenti, che raffigurano individui ben identificabili, è in questo caso l’ambiguità del referente, la loro drammatica anonimità, a mettere in moto pratiche di appropriazione e memorializzazione rilevanti per la mia riflessione.

Prima ancora di investire il piano dello statuto conoscitivo e documentario, esse rimandano al valore delle vittime nella logica di un conflitto. Quale attribuzione di senso è veicolata dalla loro esibizione? Durante le mie interazioni con gli informatori, questi ultimi erano soliti fare riferimento alle stragi di civili avvenute durante il conflitto, principalmente a quella di Khojali,¹¹ e spesso, a supporto delle loro descrizioni, producevano prove fotografiche di corpi straziati e abbandonati sul terreno.

L’istanza primaria mi sembra essere il risultato dell’interiorizzazione della disciplina dei diritti umani, in base alla quale gli sfollati denunciano di essere stati vittime di violenze ingiustificate, di crimini di guerra. Frequente è infatti il richiamo alla comunità internazionale e al concetto di genocidio.

A un altro livello, credo essi esprimano l’urgenza di dotare quei corpi di una identità riconoscibile, appropriandosene, e dunque esprimendosi all’interno di una logica di antagonismo rispetto al nemico. Scrive infatti Elaine Scarry che “*il danno non oggettiva o specifica chi ha vinto e chi ha perso, ma solo che c’è stata una guerra, che ci sono stati un vincitore e un perdente* [enfasi dell’autore]” (Scarry, 1990: 181), e ancora che “*lo stesso processo di convalida, la funzione collettiva svolta dai corpi feriti o uccisi nello spazio esterno del conflitto, è indipendente da ciò che convalida*” (Scarry, 1990:

¹¹ Nel febbraio del 1992 oltre 600 civili azerbaiigiani vennero uccisi nell’assedio alla città di Khojali.

215). Questa ubiquità del valore dei morti, e il fatto che il legame con il motivo del contendere – in questo caso specifico la legittimità dell'occupazione di un determinato territorio – appaia in fondo arbitrario, lasciano spazio a rielaborazioni e a pratiche di attribuzione di significato, come credo dimostri l'attenzione incalzante dei miei interlocutori nei confronti delle prove fotografiche delle stragi.

Non siamo più di fronte a un repertorio come quello relativo all'abbandono delle terre nate, che permette agli sfollati di leggere il presente attraverso un passato nel quale avevano cominciato a “fare presa sul mondo” (Beneduce, 2004: 32), perché il trauma veicolato dalle immagini delle stragi non può, per così dire, essere “scelto” (Volkan, Itzkowitz, 2000): le vittime non possono avanzare rivendicazioni sulla propria identità, e allora la responsabilità di imporre un significato a quei corpi rimane nelle parole e nei gesti dei sopravvissuti.

Se in altre espressioni della propria ideologia e storia collettiva gli sfollati attingono, come abbiamo visto, a un repertorio dotato di una grande capacità di mobilitazione, nel caso delle immagini fotografiche delle stragi essi vengono a contatto con un mezzo che in sé stesso crea incertezza, se è vero che anche nel campo della storiografia la fotografia ha rimodulato lo stesso concetto del “vero” e del “falso” (De Luna, 2006: 19).

Il rapporto tra immagini delle stragi e memoria, per gli sfollati, è di conseguenza complesso.

In parte sembrerebbe basarsi su una contaminazione delle formule narrative, che assumono uno stile quasi fotografico, quello di una “memoria visuale” (Cappelletto, 2003: 255): questo spiegherebbe meccanismi di trasmissione del contenuto emotivo delle narrazioni, un contenuto che non è né l'emozione di una esperienza vissuta direttamente, né semplicemente un elemento immaginario (Cappelletto, 2003: 256), aprendo la strada all'analisi delle pratiche concrete attraverso le quali la memoria viene trasmessa. Non una memoria collettiva nell'accezione di Halbwachs quindi, secondo la quale l'individuo ricorda riattualizzando la memoria di un gruppo sociale cui egli appartiene o è appartenuto in passato (Jedlowski, 2001: 22), poiché questa impostazione non prende in considerazione come le immagini del passato, e della conoscenza del passato legata al ricordo, vengono trasmesse e alimentate da atti più o meno rituali (Connerton, 1999: 45). La memoria collettiva è infatti, per Susan Sontag, una finzione, appartenente alla stessa famiglia di false nozioni cui appartiene la colpa collettiva: esiste invece l'istruzione collettiva, frutto di un patto, *“per cui ci si accorda su ciò che è importante e su come sono andate le cose, utilizzando le fotografie per fissare gli eventi nella nostra mente”* (Sontag, 2006: 83).

Ritengo importante liberare il concetto di memoria da una interpretazione che ne metta in risalto esclusivamente il carattere condiviso, riducendola a prodotto del contesto sociale, e accolgo il suggerimento di Susan Sontag di sottolineare i legami tra questo concetto e quello di “colpa collettiva”, particolarmente in un contesto di conflittualità espressa per mezzo di immaginari etno-nazionali, per superare i vincoli dell'antropologia nei confronti del relativismo e del comunitarismo (Rapport, 2002: 102), e non chiudere gli occhi di fronte alla capacità degli individui di agire nella società e di scegliere cosa ricordare e in cosa credere.

Bibliografia

- Abasov, Ali, Khachatrian, Haroutiun, 2006, *The Karabakh Conflict. Variants of settlement: Concepts and Reality*, Third edition revised and updated, Baku-Yerevan, Areat, Noyan Tapan.
- Abbasov, Ilham, 2012, The History of Azerbaijan: Deconstructing the “Age-Old Friendship” and the “Deadly Feud” Myths, in Rumyantsev, Sergey, Ed., *The South Caucasus and Turkey: History Lessons of the 20th Century*, Tbilisi, Heinrich Böll Foundation South Caucasus Regional Office: 20-46.
- Abu-Lughod, Lila, 1990, The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women, *American Ethnologist*, 17, 1: 41-55.
- _____, 1991, Writing Against Culture, in Fox, Richard G., Ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press: 137-162.
- Altstadt, Audrey L., 1994, *O Patria Mia: National Conflict in Mountainous Karabagh*, in Duncan, Raymond W. and Holman, Paul Jr., Eds., *Ethnic Nationalism and Regional Conflict: the Soviet Union and Yugoslavia*, Boulder CO, Westview Press: 101-135.
- Balayev, Aydin, 2009, Oil Producing Villages: Ethnography, History and Sociology, in Aliyeva, Leila, Ed., *The Baku Oil and Local Communities: A History*, Baku, The Center for National and International Studies: 185-224.
- Balikci, Asen, 2004, *IDPs in Baku: a qualitative approach*, Montréal, Université de Montréal, Report Prepared for World Bank.
- Barth, Fredrik, 1995, Ethnicity and The Concept of Culture, Harvard, Program on Nonviolent Sanctions and Cultural Survival Seminar Synopses, Paper presented to the Conference ‘Rethinking Culture’.
- Beneduce, Roberto, 2004, *Frontiere dell’identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Milano, Franco Angeli.
- Bowman, Glenn W., 2001, The Violence in Identity, in Schmidt, Bettina E. & Schroeder, Ingo, Eds., *Anthropology of Violence and Conflict*, London, Routledge: 25-46.
- Brubaker, Rogers, Laitin, David D., 1998, Ethnic and Nationalistic Violence, *Annual Review of Sociology*, 24: 423-52.
- Cappelletto, Francesca, 2003, Long Term Memory of Extreme Events: From Autobiography to History, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9, 2: 1-260.
- Comaroff, John, 1991, Humanity, Nationality: Conceptual and Comparative Perspectives on the U.S.S.R., *Theory and Society*, 20, 5: 661-687.
- Connerton, Paul, 1999, *Come le società ricordano*, Roma, Armando Editore.
- Crapanzano, Vincent, 1986, Hermes’ Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description, in Clifford, James and Marcus, George E., Eds., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press: 51-76.
- Daas, Vena, 2000, Violence and the work of time, in Cohen, Anthony P., Ed., *Signifying Identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, London and New York, Routledge: 59-73.
- De Luna, Giovanni, 2006, *Il corpo del nemico ucciso: violenza e morte nella guerra contemporanea*, Torino, Einaudi.

- De Waal, Thomas, 2003, *Black Garden. Armenia and Azerbaijan through peace and war*, New York University Press, London New York, 2003
- Dei, Fabio, 2002, Etnografie della violenza, *Primapersona*, 8: 20-24.
- _____, 2005, Antropologia e genocidio, in Pasquinelli, Carla, a cura di, *Occidentalismi*, Roma, Carocci: 185-204.
- _____, 2007, La storia non si tocca! Memoria pubblica, violenza ed etica, in De Lauri, Antonio, Achilli, Luigi, a cura di, *Politiche e pratiche dell'etnografia*, Roma, Meltemi: 143-160.
- _____, 2008, I bambini soldato tra discorso umanitario e antropologico, in Montagnoli, Giorgio, a cura di, *La violenza e il dolore degli altri*, Pisa, Plus: 69-94.
- _____, 2009, Storia, memoria e ricerca antropologica, in Gallini, Clara, Satta, Gino, a cura di, *Incontri Etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Roma, Meltemi: 40-67.
- Farmer, Paul, 2006, Sofferenza e violenza strutturale. Diritti sociali ed economici nell'era globale, in Quaranta, Ivo, a cura di, *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore: 265-302.
- Feldman, Allen, 1995, Ethnographic States of Emergency, in Robben, Antonius C. G. M. and Nordstrom, Carolyn, Eds., *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley-London, University of California Press: 224-252.
- Frappi, Carlo, 2012, *Azerbaijan, crocevia del Caucaso*, Roma, Sandro Teti Editore.
- Herzfeld, Michael, 2005, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York, Routledge.
- Arnold, Bettina, 2002, Justifying Genocide: Archeology and the Construction of Difference, in Hinton, Alexander L., Ed., *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press: 95-116.
- Huseinova, Sevil, 2012, Azerbaijan in the Late 20th – Early 21st Centuries: Ethnic Boundaries in the Context or Relations with “Neighbors”, in Rumyantsev, Sergey, Ed., *The South Caucasus and Turkey: History Lessons of the 20th Century*, Tbilisi, Heinrich Böll Foundation South Caucasus Regional Office: 120-144.
- Ismailzade, Fariz, 2011, “The Nagorno-Karabakh Conflict. Current Trends and Future Scenarios”, *Iai Working Papers*, 11/29: 1-11.
- Jedlowski, Paolo, 1987, Introduzione alla prima edizione, in Jedlowski, Paolo, Grande, Teresa, a cura di, Halbwachs, Maurice *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli.
- Kohl, Philip L., Tsetschladz, Gocha. R., 1995, Nationalism, politics and the practice of archaeology in the Caucasus”, in Kohl, Philip L. and Fawcett, Clare, Eds., *Nationalism, politics and the practice of archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press: 149-174.
- Malkki, Liisa H., 1995, *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- Nader, Laura, 1972, Up the Anthropologist. Perspectives Gained from Studying Up, in Hymes, Dell H., Ed., *Reinventing Anthropology*, New York, Pantheon Books: 284-311.
- Najafizadeh, Mehrangiz, 2003, Women's Empowering Carework in Post-Soviet Azerbaijan, *Gender and Society*, 17, 2: 293-304.
- Pommier Vincelli, Daniel, 2012, L'epoca zarista e la prima indipendenza (1722-1920), in Natalizia, Gabriele, Pommier Vincelli, Daniel, a cura di, *Azerbaijan. Una lunga storia*, Firenze, Passigli Editori: 21-44.

- Rapport, Nigel, 2002, Human Rights and Liberal Democracy, in Amit, Vered and Rapport, Nigel, Eds., *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*, London, Pluto Press: 102-117.
- Rau, Johannes, 2007, *Il Nagorno-Karabakh nella storia dell'Azerbaijan*, ed. it. a cura di A. Biagini D. Pommier Vincelli, trad. Stefano Patrì, Roma, Edizioni Nuova Cultura (ed. orig. *Der Berg-Karabach-Konflikt zwischen Armenien und Aserbajdschan Ein kurzer Blick in die Geschichte*, Köster, Berlin, 2007).
- Robben, Antonius C. G. M., 1995, The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence, in Robben, Antonius C. G. M. & Nordstrom, Carolyn, Eds., *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley-London, University of California Press: 81-103.
- Sanders, Todd, West, Harry G., 2003, Power revealed and concealed, in Sanders, Todd and West, Harry G., Eds., *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*, Duke University Press: 1-37.
- Saroyan, Mark, 1990, The "Karabakh Syndrome" and Azerbaijani Politics, *Problems of Communism*, 39, September-October: 14-29.
- Sayfutdinova, Leyla, 2011, "Good" and "Bad" Armenians: Representation of the Karabakh Conflict in Azerbaijani Literature, in Voronkov, Viktor, Khutsishvili, Sophia and Horan, John, Eds., *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia*, Tbilisi, Heinrich Böll Stiftung South Caucasus: 15-40.
- Scarry, Elaine, 1990, *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, Bologna, il Mulino.
- Scheper-Hughes, Nancy, 1995, The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology, *Current Anthropology*, 36: 409-440.
- _____, 2002, Coming to Our Senses: Anthropology and Genocide, in Hinton, Alexander L., Ed., *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, Berkeley, University of California Press: 348-381.
- Schmidt, Bettina E., Schroeder, Ingo, 2001, Introduction. Violent imaginaries and violent practices, in B. Schmidt & I. Schroeder, Eds., *Anthropology of Violence and Conflict*, London, Routledge: 1-24.
- Shaffer, Brenda, 2002, *Borders and Brethren. Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Shore, Chris, Wright, Susan, 1997, Policy. A new field of anthropology, in Shore, Chris & Wright, Susan, Eds., *Anthropology of Policy: Perspectives on Governance and Power*, London, Routledge: 5-39.
- Sluka, Jeffrey A., 1995, Reflections on Managing Danger in Fieldwork: Dangerous Anthropology in Belfast, in Robben, Antonius C. G. M. & Nordstrom, Carolyn, Eds., *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley-London, University of California Press: 276-294.
- Snajdr, Edward, 2007, Ethnicizing the Subject: Domestic Violence and the Politics of Primordialism in Kazakhstan, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 3: 603-620.
- Sontag, Susan, 2006, *Davanti al dolore degli altri*, Milano, Mondadori.
- Tiskhov, Valery A., 1992, The Crisis in Soviet Ethnography, *Current Anthropology*, 33, 4: 371-394.
- _____, 1994, Inventions and Manifestations of Ethno-Nationalism in Soviet

Academic and Public Discourse, in Borofsky, Robert, Ed., *Assessing Cultural Anthropology*, New York-London McGraw-Hill: pp. 443-453.

Verdery, Katherine, 1994, Ethnicity, nationalism, and state-making. Ethnic groups and boundaries: past and future, in Vermulen, Hans & Govers, Cora, Eds., *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, Amsterdam, Spinhuis: 33-58.

Volkan, Vamik D., Itzkowitz, Norman, 2000, Modern Greek and Turkish identities and the psychodynamics of Greek-Turkish relations, in Robben, Antonius C. G. M. & Suárez-Orozco, Marcelo M., Eds., *Cultures under Siege. Collective Violence and Trauma*, Cambridge, Cambridge University Press: 227-247.

Wistrand, J., 2013, The Role of Azerbaijan's Post-Conflict National Narrative in Limiting Refugees' and IDPs' Integration into Mainstream Society, intervento presso il Woodrow Wilson Center <http://www.wilsoncenter.org/event/the-role-azerbaijan%E2%80%99s-post-conflict-national-narrative-limiting-refugees%E2%80%99-and-idps%E2%80%99>.

Consultato l'11 Febbraio 2013.

World Bank, ottobre 2011, Report No. AAA64 – AZ, *Azerbaijan. Building Assets and Promoting Self Reliance: The Livelihoods of Internally Displaced Person*, Social Development, Europe and Central Asia. Consultato il 16 Novembre 2013.

Jvan Yazdani Dehkhareghani è dottorando in Scienze Storiche, Antropologiche e Storico-religiose, curriculum demo-etno-antropologico, presso il Dipartimento di Storia, Culture, Religioni dell'Università di Roma La Sapienza. Ha condotto ricerche sul campo nella Repubblica dell'Azerbaijan, occupandosi di popolazioni sfollate e rifugiate, percezione dei confini e identità etno-nazionale. Attualmente svolge ricerche nel Caucaso – in particolare in Georgia e Azerbaijan – sui movimenti di popolazioni deportate durante il periodo sovietico e sui relativi progetti di rimpatrio avviati dai governi locali.